ثمانينيّة عبد الرحمن بدوي
الوجودية: فلسفة عربيّة

جميل قاسم(*)

ركّزت الوجودية الهايدغرية، ومعها وجودية عبد الرحمن بدوي على التناهي، وأهملت التعالي. والحال، فإنّ فلسفتنا الوجودية العربيّة تنظر إلى الإنسان كذاتيّة شخصانيّة، مؤلّفة من عقل وروح وجسد، وليس كذاتيّة فردية وأنانية. والشخص، بعكس الفرد، هو إنسان كامل، بالأحرى متكامل، يتميّز بالإرادة والاختيار والإيثار، والتواصل مع الكائن الآخر، والكون، والكينونة، في تحقّقه الفردي والقومي والإنساني.

ما الوجودية؟

في ثمانينيّة شيخ الوجودية العربيّة المعاصرة عبد الرحمن بدوي، نعود، مستفيدين من إسهامه الكبير، في طرح سؤال الوجود والكينونة: هل الوجودية فلسفة غربية؟. إنسانيّة؟. وهل تعترف بأفكار وأسماء كيركغارد، هايدغر، ياسبرز، سارتر؟. أم هي فلسفة ظواهرية (فينمنولوجية) تقترن بمحاولات هوسرل وميرلو بونتي، ناهيك عن هايدغر نفسه؟. أم هي فلسفة وجودية ـ روحانيّة شخصانية تبدأ بكيركغارد وتمرّ بآراء غبرييل مارسيل، ولا تنتهي مع شخصانية مونييه وتأويليّة بول ريكور. هل الوجودية فلسفة يونانية قديمة ظهرت مع اكتشاف فلسفة الوجود الواحد والثابت مع بارمينيدس؟. هل هي فلسفة عربية أيضاً، تبدأ بالنزعات القدرية في الفكر العربي قبل أن تتخذ طابعاً أُنظومياً (سستامياً) مع فكر صدر الدين الشيرازي، معاصر ديكارت، العصري، صاحب مقالة **أولوية الوجود على الماهية**؟. بدأ سؤال الوجود عند الأمم الشرقية القديمة في مسائل «الوجود» و «المصير» وأصل العالم ومصدره، في نظريات الوحدة والتعدّد، والقضاء والقدر، ومقولات التوحيد، ووحدة الوجود، بأشكالها المتعدّدة، وفي البحث عن الموجودات كموجودات، كموضوع للميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى، قبل أن

(*) أستاذ جامعي وباحث في الفكر الفلسفي ـ لبنان.

يمسي ـ الوجود ـ موضوعاً لعلم الأنطولوجيا (علم الوجود)، ومن ثمّ علم الكينونة والموجود في العصر الحديث.

وكانت الفلسفات الشرقية القديمة تقرن الروح العلميّة بالروح العمليّة، الفلسفة بالدين، الفكر بالأخلاق، الحقيقة بالتصرفات السلوكية، الطبيعة بالأكوان العُلوية. وقد تفاوتت هذه النظريات في ربطها المتناهي باللامتناهي، الجزئي بالكلي، النسبي بالمطلق، من الفلسفة الطاوية التي تدمج السلوك في الأكوان الكوزمولوجية، كما ذكرنا، إلى الفلسفات الهندية بنزوعها إلى فكرة وحدة الوجود الكلية، والحركة الكلية، الشاملة للمادة والإنسان والطبيعة وما بعد الطبيعة في وحدة الكينونة، وترابط الكتلة والطاقة، والمبدأ الروحي والمادة الأولية، في الحركة الجوهرية. وكانت هذه النظريات لا تعزل الحياة عن المعرفة، ونظرية المعرفة عن الوجود المتحقّق في الفن والسياسة والأخلاق والآداب العامة[1].

قد يعود تأسيس مفهوم الوجود إلى بارمينيدس الإيلي، معاصر سقراط، وصاحب مبدأ «ثبوتية الوجود» في اعتبار الوجود أهم الموجودات العقلية، الوجود المحض، الذي يتجاوز عالم الأعداد والأشكال والمقولات الثواني. وقد طوّر بارمينيدس في عصره نظرية إكسانوفان في الواحد والوحدة، وبنى عليها مفهومه للوجود من وجهة أنطولوجية وإبستمية (معرفية). فالوجود، من الوجهة الأولى، واحد، ولا يوجد ثمة وجود للوجود، وإلاّ وقعنا في التسلسل، ولهذا لا يمكن القول بأنّ الوجود، كان وسيكون، لأنّ كينونة الوجود واحدة، وكاملة، وهي عين وجوده وكينونته. أما من وجهة أُعلومية (إبستمولوجية) فقد كان بارمينيدس أول من قدّم الصياغة الميتافيزيقية ـ ولا نقول المنطقية بَعْدُ، لأنّ الصياغة المنطقية لقوانين الوجود العامة صاغها أرسطو ـ لمبادئ العقل الكلي: مبادئ الهُويّة (الوجود موجود واللاموجود غير موجود) والتناقض (ما هو موجود لا يمكن أن يوجد ولا يوجد...).

وفي ما يتعدّى مقالة «ثبوتية الوجود» ـ التي عارضها زينون الإيلي بمقالة «ثبوتية الحركة»، كما عارضها هيراقليطس في ديالكتيكية الوجود واللاوجود ـ يعتبر بارمينيدس مؤسس الفلسفة الأولى، أو الميتافيزيقا، علم الوجود العام[2].

وإذا كان سقراط يتلاقى في جينيالوجية الفكر مع جيل دولوز في اعتباره العلم بالماهيات (إبداع المفاهيم عند دولوز) أساس ومناط الفلسفة، فإنّ بارمينيدس يلتقي في اعتباره العلم «بالموجودات كموجودات» مارتن هيدغر الذي يعتبر «الموجود» أو الكينونة موضوع علم الأنطولوجيا الأول. ولسنا هنا بصدد عرض منظريّة (بانوراما) شاملة وعامة للوجودية. لكن لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الوجودية من الوجهة التاريخية،

(1) انظر: سرفبالي رادا كريشنا وشارلز مور: **الفكر الفلسفي الهندي**، ترجمة ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية، بيروت، 1967.

(2) Voir: **Les penseurs grecs avant Socrates**, Flammarion, Paris, 1964.

والتطورية ترتبط كفلسفة تبحث في الموجودات كموجودات بمؤسسي «الميتافيزيقا» أو الفلسفة الأولى، وحتى الفلسفات المضادة ـ للميتافيزيقا التي تدعو إلى مجاوزة الوجود الميتافيزيقي، أو ميتافيزيقا الوجود، إلى فلسفة الموجود، والحضور، والكينونة، والحدث. وذلك من غير أن ننسى الفلسفات الوجودية، الإشراقية والشخصانية، والقدرية، والمدرحية، وكذلك النظريات العلمية والتجريبية القديمة والحديثة، التي تقدّم الوجود على الماهية، والكينونة على الغيبوبة، والمُحايث على المتعالي، والعملي والتجريبي على الذهني والعقلي. وذلك في تبادلية، وجدلية، وتواصلية هذه الأبعاد في جدل المعرفة.

وكان سقراط المؤسس الحقيقي للذاتية المعرفيّة «إعرف نفسك بنفسك» الذي كان يعتبر في سجالاته ومحاوراته التوليدية (المايوتيكية) أنّ معرفة الذات لذاتها بذاتها، بداية لكلّ معرفة حقيقية حقّة (إبستمية)، فمن عرف نفسه عرف غيره، ولعلّ هذا ما أكّدته نظرية بروتاغوراس التي لم تجد في المعرفة وحدها معيار الفضيلة، بل في الفعل والتصرف وتأكيد الذات (أكّد نفسك). فالفضيلة لا تتأتّى عن معرفة الذات وحسب، وإنما عن اعتبارها غاية ومعيار الفكر والأخلاق والسياسة، باعتبار «الإنسان مقياس كلّ شيء». وهو المبدأ الذي أخذته النهضة الغربية وأعطته حُمولة حديثة فصار الإنسان معيار القيمة والمعنى، وراعي الوجود والكينونة.

وإذا كانت الفردية والفرادة والذاتية عند بروتاغوراس مختلطة، كقيمة أنانية فردوية بالذاتية، كقيمة فاضلة وإيثارية، فإنّ الإنسية Humanisme (كنزعة فلسفية تقوم على معيارية الإنسان كمصدر للحقيقة وكقيمة فاضلة) ستختلط بدورها بالإنسية ـ المركزية (التيوديسية) أو التمحور الكلي على الذات الإنسانية. وكما يختلط التبر والتراب تختلط الفرادة والفردية، والذاتية والأنانية، بالفكر والفعل والعلم والعمل.

في الدعوة إلى وجودية عربية دعونا إلى استذكار كلّ ما هو شمولي وكلّي، ومشاعي، ومسكوني في التراث، في إعادة بناء الذات والذاتية العربية. وذكرنا أنّ الوجودية في بلادنا متأصلة ومتأثّلة بالنزعات القدرية، والطبيعيّة، والعقلية، التي تنظر إلى الفرد كشخص كلّيٍ لا انفصال لعقله وروحه وجسده في جوهره الواحد. وبهذا لا يعود الشخص محكوماً بفكرة ماهوية، لا شخصية، مجردة، وإنما ككائن وجودي يتحلّ بالقيمة والفرادة والإيجابية. والوجودية العربية نجدها في بواكير الدعوات إلى أولوية الوجود على الماهية، والعقل على السمع، والطبيعيات على ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا)، والاختيار على الجبر. وفي النزعات التي تضع الإنسان في محور الوجود والكينونة، في زمانية الوجود وحضرته، في الفكر والعمل والتصرف كمقالة الإعتزال والمعتزلة.

كما رأينا في فلسفة الإرجاء ومقالتها عناصر وجودية تؤكّد أوّلية المعرفة على الإيمان، والعقد على العمل (الفريضة) والنيّة على الطاعة، والقصد على التقليد، وعلى الطابع الشخصاني لعلاقة الإنسان بالمطلق، والكائن بالكينونة.

كما رأينا في الفلسفة، التي تقدّم البرهان على البيان، والمنطق العقلي على «المنطق»

النحوي، والحجة المنطقية على المحاججة الجِداليّة والخطابية، كعلم بالموجودات كموجودات على ضوء العقل المحض، العناصر العقلية لفلسفة الوجود العربية.

ووجدنا في وجودية صدر الدين الشيرازي، معاصر ديكارت، مرجعية تاريخية للفلسفة الوجودية الحديثة قبل سورين كيركغارد. وقد ظهرت الفلسفة الوجودية مع الفيلسوف الشيرازي في إطار الفلسفة الظواهرية التي تعطي الأولوية لأصالة الوجود العيني على الوجود الذهني في مبحث الوجود؛ فالوجود عند الشيرازي هو عين الوجود، ونقيض الوجود عنده هو العدم، وهو الذي تقع عليه المواطأة في المعنى البسيط لفعل الكون (هست بالفارسية، كون بالعربية، être بالفرنسية، إلخ.) أو الوجود العيني المتحقّق في ههنا ـ الوجود.

ويقدّم الشيرازي تلمُّسات خطيرة إلى الفلسفة الوجودية الحديثة، بترسانته المفهومية: أسبقية الوجود على الماهية، الوجود المتقابل بالعدم، الوجود العيني المتحقّق في ههنا ـ الوجود، أو الوجود ـ ههنا. إضافة إلى المنهج الظواهري الذي يطابق الحقيقة والوجود في الكينونة الشاملة (الحركة الجوهرية).

عبد الرحمن بدوي: بدء الوجودية

بالرغم من أنّ رائد الوجودية العربية الحديثة والمعاصرة لم يتطرّق إلى هذه الفلسفة، بمعنى الكلمة، إلاّ في بداية عمره الدراسي (أطروحته الجامعية حول **الزمان الوجودي**) وفي أواخر كتاباته (مقالة موسوعيّة عرَّف فيها مذهبه بنفسه في **موسوعة الفلسفة**) وذلك على هامش كلّ ما حققه ودبّجه، وقمّشه من مصنفات ومؤلفات محقّقة، فإنّ هذا الهامش يكاد، بل هو يطغى بالفعل على المتن والنص الكليّ من الوجهة التاريخية.

والوجودية، كما ذكرنا، قديمة قِدَم الفكر، في دهشة المعرفة، والتساؤل عن ماهية الوجود، ومبادئه وأبعاده. إلاّ أنها لم تتأسس كموضوع للأنطولوجيا إلاّ في مراحل ثلاث وأطوار ثلاثة، المرحلة الأولى، السابقة على سقراط، مع بارمينيدس، مؤسس الميتافيزيقا، أو علم الوجود. والمرحلة الوسيطة، مع صدر الدين الشيرازي. والمرحلة الحديثة، مع كيركغارد والفلسفة الوجودية التي طوّرها مارتن هايدغر بشكل خاص.

وإذا كان كيركغارد قد وضع المداميك الأولى للوجودية، بالتركيز على وضعيّة الكائن في الوجود، في مواجهة الفلسفة المثالية التي تحصر الكينونة في التصور العقلي، وتُدرج الجزئي في الكلي، وتختزل الوجود في الفكرة والماهية، بتأكيده على الذات والذاتية، كمقومات للإنسان والوجود، فإنّ مارتن هايدغر سيجعل سؤال الوجودية موضوع علم الموجود الذي يستمدّ محدّداته من الزمان والزمانيّة. وإذا كان هوسرل قد أسّس الظواهرية كعلم يبحث في الأصول الأولية المباشرة للظواهر، فإنّ الظواهرية عند هايدغر

تنطلق من الوجود الظواهري، العيني، المتحقّق في الوجود المتزمّن، الوجود ـ هـهنا ـ الآن (Dasein باللغة الألمانية).

ومقابل الهيغلية ونظامها الكلّي، الموضوعي، أكّدت النقدية ـ الجديدة في الفكر الفلسفي على الجزئيات والممكنات، أو الحقائق الممكنة ـ في ـ التاريخ، و ـ في ـ الزمان، و ـ في ـ العالم الظواهري. وعلى قاعدة المعارضة للشمولية وضعت الوجودية الكائن الشخصي بصفته الزمانية محل الكائن المجرد، الصوري؛ فرجّحت الذاتية على الموضوعية، والجزئية على الكلّية، والفردي على العمومي؛ فالموجود ليس «مفهوم» و «ماهية» الإنسان، الفُلاني، وإنما الإنسان الفردي. وليس بوصفه وحدة عددية، وإنما بوصفه نوعاً وجودياً، أي كائن شخصي يتعيّن وجوده في امتلاء الوجود، كمحور للكينونة، وكذات حُرّة، في الشهود والحضور بإزاء التعالي والمطلق. والفردية هي توكيد للذاتية والحرية حيال الآخرين. والإنسان ليس «كائناً ما» بين بقية الكائنات، وإنما هو كائن فريد، نوعي، لوجوده أسبقيّة على ماهيته، وهو الذي يحدّد ماهية ومعنى وجوده الخاص، الواقعي، وهو الذي يتضلع وحده بالمسؤولية الكاملة كصانع لقدره ومصيره[3].

ووجودية عبد الرحمن بدوي تستمدّ مقوماتها بشكل رئيس من فلسفة هايدغر الوجودية ـ الزمانية. وفي كتاب **الزمان الوجودي** نجد العرض الأولى لمذهبه في الوجود والوجودية. ووجود الإنسان بالنسبة لشيخ الوجودية عبارة عن نسيج من الواقع والإمكان. والوجود نوعان، وجود مطلق، ووجود معيّن. والوجود المطلق هو وجود عام، وتصوره هو أعم التصورات، وهو بذلك يُحمل على كلّ الموجودات. أما الوجود المتعيّن فهو وجود معروف الآنية وإن كان غير معروف الماهية (والآنية من مصطلحات الفلاسفة المسلمين، ومعناها «تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية»، وتُستعمل في العادة في مقابل الماهية، أي أنها ترادف «الوجود» مقابل الماهية. وبهذا المعنى كان الفيلسوف أبو البركات البغدادي في موسوعته الفلسفية **المعتبر في الحكمة** يرى أنّ الزمان يُعرف بآنيته وإن لم يُعرف جوهر الزمان وماهيته، وكذلك الوجود[4].

ويقسِّم عبد الرحمن بدوي بدوره الوجود المعيَّن إلى ثلاثة أقسام «وجود الموضوع» و «وجود الذات» و «الوجود في ذاته». أما «وجود الموضوع» فيقصد به وجود الموضوعات الخارجة عن الذات العارفة، أي وجود الأشياء في الزمان والمكان، سواء أكانت هذه الأشياء روحية أم مادية، واقعية محسوسة أم مثالية ذهنية. أما «وجود الذات» فهو الوجود الذي تكون فيه الأنا أو الذاتية في علاقة نسبة وإحالة مع نفسها وليس باعتبارها مجرد موضوع أو موضوع مجرد. أما «الوجود لذاته» فهو وجود الشيء في ذاته، كما يفهمه كانط، وهو وجود قَبْلي خالص أولاني (نومنائي

(3) انظر: جميل قاسم: **مقدّمة في نقد الفكر العربي. من الماهية إلى الوجود**، دار الفقيه ودار الهلال، بيروت، 1997. «فصل الشخص والكينونة».

(4) عبد الرحمن بدوي: **الزمان الوجودي**، دار الثقافة، بيروت، 1973، ص 38.

noumène) لا يمكن معرفته في الحقيقة، لا كما هو في ذاته، ولا بما هو في ذاته.

ووجود الذات، برأي فيلسوفنا، لا يمكن أن يردّ الذات إلى الموضوع، كما تفعل المثالية، ولا أن يردَّ الموضوع إلى الذات، كما تفعل المادية؛ فوجود الذات لا يمكن أن يُفهم مستقلاً عن عالم الموضوعات. وما دام التحقق لا يتمّ إلاّ في العالم، عالم الموضوعات، فإنّ الذات لا بدّ أن توجد في العالم، والوجود ـ في ـ العالم، إذن، صفة ضرورية لا بدّ أن يتصف بها الوجود الممكن، أو الماهية الذاتية، كما يبيّن هايدغر. وبعكس الذاتية الديكارتية التي تقرن الوجود بالذات المفكرة ـ الموجودة (الكوجيتو) تقرن الوجودية الذات ـ المفكرة بالوجود وبالإرادة كما رأى ماين دو بيران. والإرادة ترتبط بالحرية والاختيار، لأنه حيث لا توجد حرية لا توجد إرادة. وإذا قلنا بالإرادة قلنا بالحرية والاختيار. لكن الحرية تقتضي الإمكانية، وكلّ اختيار هو اختيار بين ممكنات غير متحقّقة، ومعنى التحقق الانتقال من حالة الحرية إلى حالة الضرورة. ولهذا يقول كيركغارد «إنّ الحرية جدليّة مقولتين: هما الإمكان والضرورة»[5]. ونحن، إذن، بإزاء نوعين من الذات، أو بالأحرى من وجود الذات، ذات مريدة حُرّة لا تحتوي سوى إمكانيات غير متحقّقة، وذات قد اختارت فتحققت بعض إمكانياتها وهي في طريقها إلى تحقيق الكلّ. وهذا التحقّق يتمّ في وسط أشياء. ووجود الذات على النحو الأول هو ما يُسمى باسم «الوجود الماهوي». والوجود الماهوي هو الوجود «الحقيقي»، هو الوجود الفردي، بمعنى الذاتية. وهذه الفردية أو هذا الأنا هو الوجود الأصيل الذي أَصدر عنه في كلّ أفكاري وأفعالي، أو كما يقول ياسبرز «الوجود الماهوي هو ما هو على صلته بذاته». والوجود الحقيقي، إذن، هو الوجود الذاتي؛ أما الوجود «الموضوعي»، أو الوجود ـ بين ـ الموضوعات، والحياة على غرار الموضوعات فهو وجود زائف، فيه تزييف للذات الحقّة، لأنني لا أكون فيه مالكاً لذاتي وذاتيّتي. والسقوط Verfallen يأتي بانتقال الذات من حالة الوجود الماهوي، أو الممكن، إلى حالة الوجود العيني المتحقّق في العالم الآني أو الآنية. و «السقوط»، من حيث كونه وجوداً بين أشياء أو وجوداً في العالم، ضروري، لأنّ الوجود الممكن لا بدّ أن يتحقّق تحقّقاً آنياً، وذلك بأن يعلو على نفسه، ليحقّق شيئاً من إمكانياته في العالم بين الذوات الأخرى، ووسط الأشياء والموضوعات.

وإذا كنا قد ميّزنا بين الوجود الماهوي Existenz والوجود الآني، فالزمان هو العنصر الأساسي في تكوين الآنية، وهو العامل الأصلي في انتقال الوجود الممكن إلى حالة التحقق. والزمان هو الطابع الأصلي للوجود، ولكلّ ما في الوجود، وتبعاً لهذا ليس معنى الزمان مجرد الوجود «في الزمان»، إذ إنّ ما «فوق الزمان» أو «خارج الزمان» هو زماني بالمعنى الإيجابي أيضاً. وصفة الزمانية هي المقوّم الجوهري لماهية الوجود والفاعل في تحديد معناه وصورته[6].

(5) المصدر نفسه، ص 39.
(6) المصدر نفسه، ص 46.

والواقع أنّ هيدغر قد ثار على التفسير المألوف للزمان، الميتافيزيقي والفيزيائي، الذي يفسّر الزمان تفسيراً مكانياً، هندسياً، ورأى أنّ الزمان الحقيقي هو الزمان الأنطولوجي، الزمان الوجودوي، أو بكلمة أخرى «الآنية» Zeitlichkeit التي تكون فيها صفات الوجود الأصلية هي عينها صفات الزمانية، ومعنى هذا أنّ الوجود والزمان شيء واحد، وهذا الموقف هو الموقف عينه الذي يتبنّاه فيلسوفنا المصري عبد الرحمن بدوي.

تتمفصل الآنية عند هايدغر حول بُنية مثلثة الأبعاد (الإنطراح ـ في ـ العالم، الوجود، الوجود الإتباعي Seinbei. الإنطراح في الوجود يتعيّن بالوجود دون اختيار الوجود، الوجود بالوراثة. أما الوجود الآني، فهو الحضور الأصيل ـ في ـ العالم، والقائم على التضلع بمسؤولية الوجود، والشعور الكلّي بالوضعية Situation، كعلامة تكوينية من علامات الآنية. وهو وجود تصميمي Pro-jet، قدري إستقبالي أو مستقبلي، بعكس الإنطراح ـ في ـ العالم، السابق على الكينونة، وعلامته التكوينيّة الجبرية الماضوية[7]. والوجود الإتباعي، عند هايدغر، هو تمفصل الآنية في وجودها وسط الكائنات الأخرى، ومعها. وإذا كان الوجود ـ في ـ العالم، هو مكان تحقّق الإمكانيات وكلّ غائيات المعنى، فإنّ الآنية لا تصبح هي ذاتها Sich إلاّ بعدم اختلاطها بالكائنات الأخرى.

وإذا كان الوجود ـ في ـ العالم هو وجود ـ مع ـ الغير في العالم، فإنّ هذا الوجود مع الغير من شأنه أن يزيّف الوجود الحقّ. والوجود الآني (الآنية) المحكوم بالعيش على غرار الآنيات محكوم بأن يكون آنية إتّباعية، وهي توجد على صعيدين: الصعيد الأول هو صعيد الوجود المبني (بالمعنى النحوي للكلمة (جاءَ، يُقال، يُعتقد)) وهو حالة «الوجود السائد» و «الإنسان الاجتماعي»، الغراري، المِثلي والامتثالي، في المجتمعات المعاصرة. والصعيد الثاني، هو صعيد الوجود الوجودوي، الكينونة الحقّة، أو الوجود بالإمكانيات المتحققة القائمة على «مشروع» وهي حالة الوجود القلق والمتوثّب والإبداعي.

والذاتية الراديكالية عند هايدغر تقدّم الأنوية على الغيرية، والفردية على الجماعية، أي هي ذاتية متمحورة ـ على ـ الذات تجد امتدادها اللاحق في فلسفة سارتر الوجودية ـ للذاتية الراديكالية، التي تتميّز بحكم حريتها المطلقة، بقدرتها على خلق ذاتها باستمرار، والاستغناء عن كلّ ما عداها. ومن جهته أيضاً يعتبر بدوي أنّ الوجود الذاتي (الذاتيّة) وجود مستقل بذاته، في «عزلة تامة» من حيث الطبيعة، عن الغير، ولا سبيل إلى التفاهم الحقّ بين ذات وذات، إذ كلّ منهما عالم قائم بذاته، وحده، ولا تنتقل الذات من العزلة المطلقة إلى الغيرية إلاّ لتحقيق الإمكان، والفعل، والاتصال بالغير كأداة لتحقيق الإمكان[8]. وهذه الذاتيّة ترجّح الإثرة على الإيثار، ولذلك نجد بدوي يعرِّف الحب،

(7) Voir: Martin Heidegger: **Être et temps,** Gallimard, Paris, 1977.

(8) عبد الرحمن بدوي: **الزمان الوجودي**، المصدر السابق، ص 153 ـ 154.

بالمعنى الوجودي، بأنه «امتصاص الذات للغير وإفناؤها له في داخلها، والدافع إليه تملّك الغير كأداة لتحقيق الممكن، ومن هنا ارتبطت به فكرة التملك الخاص، أو ما يسمونه الإخلاص في الحب أو الأمانة في الزواج... لأنّ في هذا تحقيقاً للوجود الذاتي على نحو أكمل». (أنظر: عبد الرحمن بدوي. **الموسوعة الفلسفية**. مادة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر). ولهذا يرى بدوي أنّ الحب الذي يبدو في أول الأمر إيثاراً ينتهي بأن يكون في أسمى درجاته إثرة، باعتبار الحب أسمى من المُلكية، والذات تسعى إلى تحقيق الإمكانية، وبالتالي عدم التوقف عند حدّ تحقيق إمكانية معيّنة. إذ لا تتوقف الحركة عن تحقيق الإمكانية إلاّ في حالة تحقيق الإمكانية المطلقة (الموت).

والوجود الناقص، يطرح إشكالية الموت، وللفيلسوف بدوي في هذا الصدد موقف طريف. فنظراً إلى أنّ الوجود الكلي لا يتحقّق بتمامه، بل تبقى إمكانية أخرى غير متحققة، فإنّ الآنية، أو الوجود الآني، تبقى ناقصة، بسبب الإمكانات المؤجلة، ما بعد - الإمكانية، وهذا «المابعد» هو عنصر جوهري في الوجود، وهو حالة نقص، أو إمكانية مؤجّلة، ولكنها إمكانية ممتنعة التحقيق إلاّ في حالة الموت: الإمكانية المطلقة.

التاريخ والتاريخانيّة

والوجود الآني عند هايدغر يقوم على التزامن التاريخاني، وعلى الإحالة المتعاصرة لآنات الماضي والحاضر والمستقبل في جدليّة الاستذكار Retrospection والاستبصار Prospection. والاستذكار، في الجدليّة التاريخانية هو استعادة للوجود من حيث هو اختلاف أنطولوجي، منسي، لا مُفكّر به، ولذا يقول هيدغر بأنّ التراث قدر لا يمكن تجاوزه إلاّ بمحاورته وتملّكه. ولهذا السبب يميّز هايدغر بين الوجود التاريخي الأصيل (التاريخانية) والتاريخ التقليدي، وهو إذ يرفض «حُمى التاريخ» - بتعبير نيتشه - و «حُمى التراث»[9] يرى أنّ الحضور لا يكون كذلك إلاّ إذا تخلله الزمان، أي هو حضور زماني؛ من هنا فإنّ الوجود التاريخي ليس ماضياً منقطعاً وإنما هو حضور آني؛ من هنا ضرورة استنطاق التراث والحوار معه لإدراك أبعاده اللامُفكّر بها. فحتى الدعوة إلى تجاوز التراث هي إعادة تفكير بالتراث، وحتى الدعوة إلى تجاوز الميتافيزيقا هي عبارة عن تمثّل لها. والفرق بين الوجود الميتافيزيقي والوجودية أنّ الميتافيزيقا الوجودية تتمثّل الوجود في وجوده العام، بينما الوجودية تفكّر باختلاف الوجود: بالموجود، وبالمنسي وباللامُفكّر به. ولا يبدو أنّ فيلسوفنا عبد الرحمن بدوي يولي المسألة التاريخانية إلاّ إشارات عابرة، تنمّ عن عدم إستيعاب البُعْد الجينيالوجي لهذه المسألة. والإشارة الرئيسة التي نجدها في كتاب **الزمان الوجودي** حول هذه المسألة هي الإشارة إلى ما يسميه «التاريخية الكيفيّة» ويكرّر فيها موقفه من «الزمانية» بالأحرى، فيرى هذه

(9) عبد السلام بنعبد العالي: بين - بين، دار توبقال للنشر، الرباط، 1996، ص 68 و69.

الزمانية كزمانية كيفية ويعبّر عنها بالقول إنّ «الوجود ذو تاريخيّة كيفيّة»[10].

ركّزت الوجودية الهايدغرية على التناهي لكنها أهملت التعالي، مما حدا بالفلسفة الوجودية الشخصانية أن تولي هذا البُعْد أهميّة خاصة. والوجودية الراديكالية (وجودية هايدغر وسارتر) لم تنظر إلى الإنسان كجميعة ذاتية مؤلفة من عقل وروح وجسد، وإنما كذاتية متناهية متمحورة ـ على ـ الذات، أي كذاتية أنوية égo-centriste . والشخص، بعكس الفرد هو إنسان متكامل، يتميّز بالإرادة والاختيار والإيثار، والتواصل بين الكائن والكائن الآخر، والكينونة الكبرى. والذاتية البشرية هي ذاتية جماعية، اجتماعية، هي ذاتية غيرية، تنطوي على «الغيري» كبُعْد من أبعاد الذات عينها. والوجود الفردي المتميّز بالفرادة هو وجود تواصلي، بينما الوجود الفردوي هو وجود انعزالي، انطوائي، أناني.

وإذا كانت الكينونة مشروطة بتحقق الإمكانية، والتحقّق الإنساني مشروط بالعدمية، بالتناهي، وبالموت، فإنّ تحقّق الإمكانية يمكنه أن يتحقّق بالتعالي والتسامي على معوقات الإمكان بالخلود المادي والمعنوي الذي يحققه الإنسان بأعماله الإنسانية الباقية ما بعد الموت. وقد يكون تحقّق الإمكانية بإيجاد إنسان أرقى من خلال ذرية أرقى، وقد يكون أيضاً خلوداً بالالتزام وبالإبداع وبالخلق وبالابتكار، وبذا يصبح الموت حياة نوعيّة نُخلّد فيها بواسطة الفكر والفن والإنجاز العلمي والأدبي فيما يتعدّى الموت الفيزيائي الجسدي.

ومفهوم هايدغر، وسارتر، وكذلك عبد الرحمن بدوي للذاتية فردوي يقوم على الانقطاع عن الجماعة. والحقّ أنّ سارتر يميّز بين الذاتية Subjectivité والذاتوية Subjectivisme، باعتبار الفعل الفردي ليس فعلاً خالصاً، وإنما هو يشمل الإنسانية مجتمعة. إلاّ أنّ مفهومه للإنسانية يبقى جوهرياً وماهوياً، إذ ما معنى الإنسان دون الجماعة الإنسانية ؟. وهل يوجد ثمة إنسانية بدون جماعة إنسانية ؟. وإذا كانت وجودية الحضور قد رسخت بحقّ الوجود الزماني والتاريخاني، إلاّ إنها لم تدرك مغزى الغياب والتعالي في الحضور المضارع، والحال فإنّ التعالي والمحايثة هما بُعْدان من أبعاد الحدث الوجودي الأنطولوجي، الذي يقوم على جدلية العَوْد والبَعْد الكلية. وتبرز هنا أهميّة البُعْد الثقافي الرمزي التأويلي في الذات الجمعيّة. والآنية بدون هذا البُعْد الأنطولوجي الروائي للوجود (بالمعنى الذي يعطيه بول ريكور إلى مفهوم السرد الروائي التأويلي للذاتية الإنسانية الفردية والجماعية) تبقى محدودة متناهية؛ فالكائن الإنساني ليس كائناً كبقيّة الكائنات الأخرى، بل هو كائن ثقافي وحضاري، تنبع فرادته العقلية والنفسية والروحية من كونه كائناً منفتحاً على الكائنات والكون والكينونة الشاملة في علاقة الذات مع الذوات الأخرى، والفرد مع جماعته الوطنيّة والقوميّة والإنسانيّة.

(10) عبد الرحمن بدوي: **الزمان الوجودي**، المصدر السابق، ص 261.